

تحول نفس در مسیر سعادت از منظر فارابی

ریحانه داودی کهکی^۱، سید عباس ذهبی^۲، بابک عباسی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۶)

چکیده

صاحبان اندیشه دیدگاه‌های مختلفی را در باب کمال نفس ارائه داده‌اند و سعی در کشف حقیقت آن داشته‌اند. فارابی تصویر جامعی از تحولات نفس در انسان سعادت‌مند را در خلال کسب فضائل ترسیم می‌کند و با استدلال فلسفی، حقایق دینی پیرامون سعادت را به تحریر در می‌آورد. او غایت آدمی را در دستیابی به سعادت قسوامی می‌داند که از رهگذر کسب فضائل در عالم طبیعت محقق می‌گردد. گرچه نفس به مدد ماده و قوای مادی امکان دستیابی به سعادت را دارد ولی سعادت نهایی او در بی‌نیازی از همان ماده و عوارض و آن می‌داند. او گرچه از عقل به عنوان ابزاری برای نفس در جهت دستیابی به سعادت بهره می‌برد، اما در نهایت سعادت را صرفاً عقلی نمی‌داند بلکه با بهره‌گیری از قدرت تفکر در انجام اعمال متناسب اخلاقی و تأمل در افکار و اعمال، حال نفس را در زندگی نخستین و پسین به آگاهی حقیقی او پیوند می‌زند.

کلید واژه‌ها: اخلاق، سعادت، فضیلت، کمال، نفس.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛
Email: reihaneh.davoodi65@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)؛
Email: falsafeh100@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران؛
Email: babbasi@gmail.com

مقدمه

در بین فیلسوفان غایتگرای پیش از فارابی، سقراط، افلاطون و ارسطو سعادت‌مندی را غایت بشری دانسته‌اند و نظرات ارزشمندی را بیان داشته‌اند. سقراط در حکمت خویش، سعادت را کسب فضیلت می‌داند و مراد او از فضائل علم به آن‌هاست. (cooper. 74b-c) در دیدگاه او هر کس فضائل را بداند لاجرم واجد آن است. همچنین علم به فضیلتی علم به فضائل دیگر را دربر دارد. (cooper. 507a-c) یعنی کسی که می‌داند شجاعت چیست، شجاع است و همچنین به عدل، بخشش، پرهیزگاری و سایر فضائل علم دارد. (cooper. 48b) گرچه سقراط در زمان خویش و مقابل سوفسطائیان حرکت جدیدی را آغاز کرد که بسیار ارزشمند است اما او تعریف جامع و دقیقی از سعادت ارائه نداد و همچنین قانون همه یا هیچ در فضائل اخلاقی از یکسو کسب سعادت را بسیار محدود می‌کند و از سوی دیگر مترادف دانستن فضیلت با علم بدون آنکه مقصود از علم به آن مشخص باشد مفید فایده نخواهد بود. همچنین مشخص نمی‌شود علم‌داشتن به فضائل وجود آن را چگونه توجیه و ممکن می‌سازد.

افلاطون نظریه سعادت خود را بر ستون‌های فلسفی خود چون نظریه مثل، جاودانگی نفس و درک از مثل توسط همه انسان‌ها استوار می‌سازد. (گمیرتس، ۹۱۰) او معتقدست تمامی آدمیان به مدد عقل و با شناخت مثال خیر قادر به یافتن خیر اعلا و در نتیجه زندگی برتر برای خود هستند. (یاسپرس، ۴۹) او همچون سقراط معتقدست که شناخت شرط لازم و کافی سعادت است. (داوری اردکانی، ۶۰) اما برای عالمان بی‌عمل پاسخی درخور ندارد. بر این اساس او نیز به مطلق بودن اخلاق و فضائل قائل است و بدون اثبات عقلی مثل و جاودانگی روح، منفک دانستن خیر و شر از وجود آدمی، نداشتن تعریف درست از شناخت و مساوی دانستن علم با تذکر، نظریه پیرامون سعادت را با مشکلاتی مواجه می‌سازد.

ارسطو در تالیفات متعدد خود پیرامون علم اخلاق آشکارا غایت سعادت را در آن به نمایش گذارده و با رفع موانع بین علم و عمل در دیدگاه معلمین خود رنگ کنش‌گرانه‌ای به نظریات اخلاقی بخشیده است. او با بیان موضوع حد وسط، عرف و شرایط زمانی و مکانی را در انجام فعل اخلاقی دخیل کرد و این‌چنین عمل اخلاقی را در نسبت شرایط قرار داد. او سعادت را در گرو فضیلت که توسط عقل و با افسار اراده آدمی محقق می‌گردد کاملاً اکتسابی دانست. (ارسطاطالیس، ۲۵) همچنین رابطه

سعادت و فضیلت را علی و معلولی عنوان کرد و شرط شانس را در کسب فضائل اضافه کرد. (پاپکین، ۲۹) که این شرط اخیر با شرط ارادی بودن افعال سعادت‌مندان در تضاد و تراحم قرار گرفت. این‌چنین ممکنست فردی به حسب بدشانسی به تمامی فضائل دست نیابد. همچنین توجه بیش از اندازه ارسطو به نقش عقل در سعادت، نفس را به عنوان جزء اصلی وجود آدمی نادیده می‌گیرد و آن را ابزاری در خدمت نفس قرار نمی‌دهد بطوری‌که غایت بشر را عقلانی شدن در نظر می‌گیرد و استدلال محکمی برای آن بیان نمی‌دارد. بنظر می‌رسد ارسطو موفق نشد در جمع بین اصول اخلاقی ثابت و نسبیت در اخلاق رابطه مناسبی برقرار سازد. دیدگاه ارسطو گرچه در روشنگری سعادت بسیار ارزشمند و قابل توجه است اما از جهات فوق‌الذکر همچنان هستی، چیستی و چگونگی سعادت را در پرده ابهام و تشکیک قرار می‌دهد.

آنچه مشخص است در دیدگاه اندیشمندان فوق تعریف جامعی از سعادت بیان نشده است که ضمن اثبات هستی آن، جایگاه سعادت و نحوه وصول آن را دربرداشته باشد. آنچه لازمست تا تعریف سعادت را از حکمت نظری به حکمت عملی و در نهایت به غایت بشری برساند حلقه ارتباطی بین علم و عمل با نتیجه است. اینکه آدمی در مسیر سعادت چه تحولاتی را در زندگی‌های خود تجربه می‌کند و نهایتاً قرار است در چه حالت و وضعیتی بگوییم که او فردی سعادت‌مند است نیاز به بررسی تاثیر مولفه‌های سعادت‌مندان در حقیقت انسان دارد.

این پژوهش به رفع ابهامات گذشتگان در نظریه سعادت فارابی با نگاه به تحولات نفس در این سیر پرداخته است. فارابی با تفحصی عمیق در اندیشه معلمین سلف خود به تبیین نظریه خویش در اکثر آثار بجا مانده از او چنان پرداخته است که می‌توان فلسفه او را فلسفه‌ای سعادت محور خواند. فارابی با تقسیم سعادت به سعادت در زندگی نخستین و سعادت قصوی در زندگی پسین، رابطه‌ای بین دو عالم طبیعت و فرای طبیعت برقرار می‌کند. این‌چنین هر دو سعادت را در دو زندگی، متناظر با هم قرار می‌دهد. زندگی‌ای که گرفتار ماده و زمان است و زندگی دیگر که لامکان و لازمان است. نفس با کسب معلومات به یاری بدن می‌رود و سازنده دنیای کامل‌تر مادی او می‌گردد و بدن نیز برای کسب این معلومات از دنیای مادی با انجام افعال به یاری نفس می‌شتابد. در نهایت فارابی با بیان انگیزه یا به تعبیری دینی نیت، در قالب دو نوع آگاهی از اعمال و تامل در افعال مشتاقانه ارادی، حلقه اتصال تمامی افعال و افکار را کامل می‌کند که کمتر می‌توان

به دیدگاه او در باب سعادت خدشه‌ای وارد کرد. در این پژوهش سعی داریم تا با روش پژوهشی کتابخانه‌ای و تحلیل آثار مانده از فارابی به اثبات هستی و چیستی سعادت، انواع سعادت، راه‌های رسیدن به آن و ارتباط بین سعادت دنیای نخستین و پسین در دیدگاه فارابی به بیان تاثیر کسب فضائل در نفس بپردازیم. آن‌چنان‌که جایگاه عنصر اصلی در رسیدن به سعادت، یعنی انگیزه و تاثیر آن در کسب سعادت حقیقی تمایز اصلی این نوشتار از سایر مقالات است. این‌که سعادت از چه معنا می‌یابد و چگونه و به چه چیزی معنا می‌بخشد در خلال این نوشتار مشخص می‌گردد. همچنین در این مقاله به نقش و جایگاه ابزاری دین، اخلاق و عقل برای سیر مسیر سعادت حقیقی نفس و چگونگی اثرپذیری نفس از این ابزارها به طور متمایزی در دیدگاه فارابی پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق

تاکنون نوشتارهای مختلفی پیرامون سعادت و فضیلت در دیدگاه فارابی تحریر شده است. که هرکدام از جهتی به این مقصود پرداخته‌اند. بطور مثال می‌توان به مقاله محسن جوادی با عنوان تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی، علی صبری و سید محمد کاظم علوی با عنوان رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی، یار علی کرد فیروز جایی با عنوان مقاله سعادت انسان و نقش دین در آن از منظر فارابی، عین الله خادمی با عنوان مقاله راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی و رساله‌ای تحت عنوان سعادت و شقاوت از دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا از حسین جعفرزاده اشاره داشت. در خلال این نوشتار، نکات متمایز کننده از سایر مقالات به تفصیل بیان شده است.

هستی و چیستی سعادت

آیا سعادت وجود دارد و چگونه به وجود آن پی می‌بریم را فارابی در کتاب التنبیه علی سبیل السعاده چنین می‌گوید:

«سعادت غایتی است که هر انسانی با سعی خود مشتاقانه به سمت آن روان است، چرا که هر انسانی به سمت کمال تمایل دارد و این امر چنان آشکار است که احتیاجی به بیان ندارد. هر کمال و غایتی که انسان به آن شوق دارد بدین علت است که آن کمال خیر است پس خیر بودن لامحاله موثر است. غایاتی که انسان به سمت آن خیرات موثر مشتاق است بسیارند. سعادت سودمندترین خیرات موثر است و روشن است که سعادت

بزرگ‌ترین خیرات و از بین آنچه که بیش‌ترین تاثیر را می‌گذارد کامل‌ترین غایات است که انسان سعی می‌کند بدان دست یابد.» (فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، ۳۷-۳۸)

بر این اساس هستی سعادت به دلیل وجود گرایش تمامی انسان‌ها به سمت آن است. این‌که همه انسان‌ها به سمت آن گرایش دارند بیان‌کننده این است که در نهاد همه این میل نهاده شده است. گرایش‌ات این‌چنین یا طبیعی است یا غریزی و یا در زمره فطریات قرار می‌گیرد. اگر وجود سعادت را بر مبنای گرایش‌ات طبیعی بدانیم به معنای آن است که آدمی ویژگی‌ای دارد که برای آن آماده شده است. گرایش‌ات طبیعی به همه موجودات اختصاص دارد و هر موجودی گرایش طبیعی خاص خود را دارد مانند طبیعت آب که تری است. طبیعت به امور مربوط به ماده تعلق می‌گیرد. این در حالیست که فارابی سعادت حقیقی را متعلق به ماده و عالم آن نمی‌داند. گرایش‌ات غریزی در مورد نوع حیوان بکار برده می‌شود و به آنچه گفته می‌شود که در سرشت حیوان گذارده شده و تغییر ناپذیر و خود شکوفاست. (جوادی آملی، ۲۶) این‌چنین است که غریزه نیز به امور مادی و جسمانی حیوان تعلق می‌گیرد و همچنین فارابی سعادت را امری خودشکوفا نمی‌داند چرا که هر کس با سعی خود به سمت آن می‌رود. پس بنظر می‌رسد گرایش آدمی به سعادت برگرفته از میل فطری اوست. فطرت به معنای سرشت خاص که با ابداع همراه است. پس این‌چنین است که گرایش فطری آدمی به سمت خیر و کمال نشان‌دهنده وجود سعادت است چرا که سعادت نوعی از خیر و کمال است. گرایش فطری به سعادت بطور ضمنی در گرایش فطری به کمالات قرار دارد و آدمی مشخصاً نمی‌داند که سعادت چیست. از دیدگاه او شرح و تعریف بر امری فطری تعلق نمی‌گیرد. یعنی گرایش فطری به کمالات چنان بدیهی است که میرا از تعریف و توضیح است. اما گرایش فطری داشتن به موضوعی نه به معنای شناخت آن است و نه این‌که فرد جبرا به مقتضای سرشت و فطرت به آن نایل می‌گردد.

فارابی گرایش به سعادت را بر اساس شوق آدمی نسبت به آن می‌داند، شوق، برخاسته از علم نسبت به موضوع است. علم خود در حصر عقلی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. این‌که انسان بطور فطری نسبت به سعادت گرایش دارد را اگر برخاسته از علم حصولی بدیهی و از فطریات بدانیم آن‌گاه مستلزم معلوم بودن آن نزد همگان نیست چون ممکن است علم حصولی بدیهی به امری نزد بسیاری مجهول و ناشناخته باشد. این در حالیست که فارابی اشتیاق حاصل از علم به سعادت را در همه مردم می‌داند. مقصود فارابی در مورد این شوق فطری اگر علم حضوری نسبت به سعادت باشد

پس همه باید به سعادت نایل آیند و این درحالیست که می‌بینم چنین نیست. فارابی بیان می‌کند این‌که انسان بطور فطری نسبت به خیرات گرایش دارد سبب می‌گردد به دنبال کمال باشد، اما چون کمالات زیادی وجود دارد راه شناخت سعادت از کمالات دیگر، به غیر از این شوق برخاسته از علم حضوری نسبت به وجود سعادت است. پس گرچه به علت گرایش فطری انسان نسبت به خیرات و کمالات و نهایتاً سعادت به وجود داشتن آن می‌توان رسید - یعنی سعادت وجود دارد- اما اینکه سعادت چیست، نیازمند علم دیگری غیر از این علم حضوری به وجود داشتن سعادت می‌باشد. بنظر می‌رسد میل انسان نسبت به خیر و کمال امریست فطری که به علم حضوری نزد همگان مشخص است یعنی انسان به علم حضوری خیر و کمال را درون خود درک می‌کند و به علم حضوری بدنبال میل کمال‌جویی خود است. اما سعادت به عنوان نوعی از کمال و خیر نیازمند شناخت است که مشخص سازد منظور از سعادت چیست؟ و با شناخت آن مسیر رسیدن به آن نیز مشخص گردد. اگر انسان به سمت سعادت روانه است پس امریست خارج از انسان، که این امر احتیاج به کسب علم در این خصوص را دارد که به بیان چیستی و هویت آن بپردازد.

ماهیت سعادت امریست سهل و ممتنع. سهل از این جهت که همه به خیر بودن آن اذعان دارند ولی در بین اندیشمندان نظریه واحدی درباب ماهیت آن و حتی مسیر نیل به آن بیان نشده است. گرچه دیدگاه فارابی را بین آثار بجا مانده از او باید تفحص کرد اما او به خوبی موفق شد در جمع بین آراء اندیشمندان نظریه نسبتاً کاملی از چیستی و چگونگی رسیدن به سعادت بیان دارد.

از دیدگاه فارابی سعادت خیر علی‌الاطلاق است. (فارابی، فصول منتزعه، ۷۲) بدین معنا سعادت هیچ قید و شرطی در خیر بودن ندارد. نه به واسطه چیز دیگری خیر می‌گردد و نه سبب خیر شدن چیز دیگری می‌گردد. سعادت بذاته و لذاته خیر است. چرا که خیرات دیگر ممکن است از جهت آن‌که مطلوب برای امر دیگریست برداشت به خیر شوند مانند دارو که برای بیمار متضمن سلامتی اوست. یا خیری که برای کسب خیر دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد، مانند ورزش که خود خیر است اما نتیجه آن برای تندرستی است. گاه ممکن است خیری برای اموری کسب شود که خیری کمتر از آن را دارند مانند کسب علم برای شهرت یا ثروت.

اما سعادت خیریست که درنهایت خیرات قرار دارد. بدین جهت کمالی را سبب می‌گردد که آدمی بالاتر، بیش‌تر و کامل‌تر از آن به کمالی نخواهد رسید. فارابی کمالات

را در فصول منتزعه در دو دسته کمال اولی و کمال ثانی قرار می‌دهد. مقصود از کمال اول آنست که آدمی همه فضائل را در دنیای مادی بکار گیرد. کمال ثانی در زندگی دنیای دیگر مطرح است و در پی کسب کمال اول حاصل می‌گردد. (همو، فصول منتزعه، ۴۵) پس سعادت به عنوان کمال ثانی در این تعریف با فعلیت کمال اول محقق می‌گردد. فارابی تحقق کمال اول را در کتاب تحصیل السعاده چنین بیان می‌دارد:

«امور انسانی‌ای که در هر امت یا اهالی شهری ایجاد گردد سعادت دنیا و سعادت قصوی را در دو حیات برایشان فراهم می‌کند در چهار چیز است: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و صناعات عملی.» (همو، التحصیل علی سبیل السعاده، ۲۵)

سعادت در زندگی دنیوی با کسب فضائل، آدمی را به کمال نخستین می‌رساند و نتیجه این کمال نخستین حصول سعادت دیگر در دنیای دیگر است. از دیدگاه فارابی این دو سعادت در امتداد هم نیستند بلکه توالی آن را به نحو دیگری بیان می‌دارد. بدین جهت گاه در آثار خویش از سعادت قصوی نام برده چنانچه در تحصیل السعاده عنوان می‌کند، و گاه به ذکر سعادت اکتفا کرده است. به این معنا که با ایجاد فضائل در دنیای مادی، سعادت قصوی لاجرم حاصل می‌گردد. این که آدمی سعادت را با کسب تمامی فضائل در عالم مادی بدست آورد و بعد از مرگ و جدایی نفس از بدن، به سعادت در دنیای فرامادی برسد از دیدگاه او کاملاً منتفی است. در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله فارابی اشاره دارد که:

«سعادت این چنین است که نفس انسان از کمال در وجود به حیثیتی برسد که در قوام خود (نفس) محتاج به ماده نباشد و این در (جمله) همه اشیاء، بری از اجسام و در تمامی جواهر، مفارق از مواد گردد و در این حال دائماً و ابداً باقی می‌ماند.» (همو، آراء اهل المدینه الفاضله، ۱۰۰-۱۰۱)

مقصود او از جدایی از بدن و ماده به معنای مردن و ترک نفس آدمی از عالم ماده نیست. او با رد دیدگاه افرادی که می‌پندارند با مرگ، آدمی بر حقیقت سعادت آگاه می‌گردد بیان می‌دارد که چنین نیست که آدمی با مرگ و جدایی از تن به کمال و فضیلتی دست یابد و بعد از مرگ اگر حکیم و دانا باشد بر دانش او افزون گردد یا اگر بدکار باشد، نیکوکار گردد. او دیدگاه چنین افرادی را به علت شر دانستن بدن برای نفس می‌داند و نتیجه این تفکر را هلاکت آن دسته مردم می‌داند. چرا که این دسته از مردم سعادت را در دست مبادی وجودی خویش در عالم فرای طبیعت می‌دانند و نقشی

برای خود در کسب سعادت قائل نیستند. اما فارابی معتقدست که رهایی نفس از تن به معنای تباهی بدن و بقای نفس نیست بلکه مقصود آنست که نفس در فعالیت خود به حالتی دست یابد که به ابزار بدن، جسم و نیروهای جسمانی نیاز نداشته باشد. این چنین بی‌نیازی‌ای سبب جدایی نفس از بدن است در حالی که بدن تغذیه می‌کند، محسوسات را ادراک می‌کند و یا حتی این که بدن تباه شده باشد. همین که نفس به حالتی برسد که در هیچ‌یک از کارهای خود به قوای حسی و تخیلی نیاز نداشته باشد به زندگی اخروی و کمال اخروی خود رسیده است. فارابی در تقسیم دیگری از کمال، نفس را کمال اول برای بدن آدمی دانسته، که کمال دیگرش حالت بی‌نیازی او از ماده و جوهر مفارق گشتن می‌باشد. (همو، فصول منتزعه، ۸۶-۸۷) او پیدایی کمال ثانی برای نفس را در خلال کسب فضائل چهارگانه و شناخت سعادت توضیح می‌دهد.

گرچه آدمی بطور فطری می‌داند که سعادت وجود دارد ولی این چنین نیست که این علم حقیقت سعادت را بر او معلوم کند. بدین جهت باید برای شناخت سعادت به جستجو پردازد. فارابی شناخت سعادت را با کسب فضیلت نظری ممکن می‌داند. فضیلت نظری آن دسته از علوم‌اند که به بیان امور یقینی عقلی می‌پردازد که از طریق شناخت موجودات حاصل می‌شود. انحصار فضیلت نظری فقط برای معقولاتی است که بطور یقینی برای انسان قرار دارد. (همو، تحصیل السعاده، ۲۶) فضیلت نظری به دو دسته تقسیم می‌شوند اول اموری هستند که بطور فطری جزء یقینات هر انسانی است که نمی‌داند چطور و چگونه آن‌ها را در می‌یابد. از آن‌ها به علوم اول یاد می‌کند که ماحصل این علوم اول، مقدمات اولیه‌اند. غرض نهایی از علوم اول، دستیابی به مقدمات اولیه یقینی است که به امور یقینی دیگر منتج می‌گردد. (همان) دسته دوم اموری هستند که بر اساس این امور یقینی قرار است به حق یقین برسد. هر دو دسته علومی را ایجاد می‌کنند که قطعی و یقینی هستند. مجهول این دسته در اثر خواهشی درونی و طلبی مورد جستجو قرار می‌گیرد که این طلب از طریق استنباط یا تعلیم، منجر به علم یا اعتقادی می‌گردد. (همان، ۲۷) از آن‌جا که هر انسانی از مطلوبات خود حق یقین را می‌طلبد نحوه دست یازی به این امر اهمیت ویژه‌ای دارد.

حق یقین محصول علم یقینی است. علم یقینی در منطق فارابی به سه دسته اطلاق می‌گردد؛ اول، فقط یقین به وجود شیء که آن را علم الوجود می‌نامد. دوم فقط یقین به سبب وجود شیء که آن را علم لم شیء می‌نامد. سوم، یقین به دو علم گذشته.

از نظر او قطعاً اطلاق مورد سوم به علم یقینی شایسته‌تر است. فارابی علم به وجود سعادت را بر مبنای علم حضوری فطری به وجود آن می‌داند. اما علم به علت آن را در یافتن چیستی و حقیقت سبب آن باید از رهگذر علم حصولی به یقین رسید. بدین منظور او رهگذر کسب فضیلت را معرفی می‌کند. بر اساس تقسیمات علم یقینی مقدمات یقینی نیز در سه دسته جای می‌گیرند؛ مقدماتی که یقین به وجود شیء را افاده می‌کنند، مقدماتی که یقین به سبب شیء را افاده می‌کنند، و برخی یقین به دو مقدمه قبلی را نتیجه می‌دهند. (همو، المنطقیات، ۲۷۲) فارابی علم الیقین را در مقابل علوم مظنونه و متوهمه مطرح می‌سازد. این دو طریق به دلیل استفاده از روش‌های خطایی، جدلی و سوفسطایی در روش‌های اثبات نظریات خود، مانعی ندارد تمامی یا اکثر آراء آن‌ها کاذب باشد، به همین جهت ارزشی در کسب علم ندارند. اما روش یقینی چون بر پایه اثبات عقلی پیش می‌رود به حق الیقین می‌رساند. (علیزاده، ذهبی، ۹۲)

هدف فضیلت نظری از کسب حق الیقین دستیابی به مبادی موجودات و در نهایت مبدأ الاقصی است. این که آدمی بداند از کجا آمده است و سبب آفرینش او چه بوده است در می‌یابد که به کجا نیز باید رهسپار گردد و حتی می‌تواند الگوی مسیر خویش را در این وصل دریابد. فارابی معتقدست که کسب این علوم از طریق شناخت انسان و سایر موجودات طبیعت و فرای طبیعت حاصل می‌گردد. (فارابی، تحصیل السعاده، ۳۹-۴۵)

فارابی در شناخت موجودات فرا طبیعی موضوع زبان در دلالت الفاظ را چنان بیان می‌دارد که برخی فارابی‌شناسان معاصر، کتاب الحروف را که کتابی در باب الفاظ است، شرح مابعد الطبیعه ارسطو خوانده‌اند، گرچه از این برداشت با نوآوری‌های فارابی در این باب نسبت به پیشینیان خود و همچنین ابداعات او در زبان از این پیش فرض دور می‌شویم. (شهیدی و دیگران، ۲۰۰) اما نکته اساسی اهتمام فارابی در مسئله شناخت فرای طبیعت و مشکلات دلالت الفاظ بر مفاهیم و موجودات ساحت طبیعت بر فرای طبیعت است. در هر صورت مسئله شناخت موجودات در هر دو ساحت اساس شناخت در فضیلت نظری محسوب می‌گردد. از طرف دیگر آدمی که در منظر او در هر دو ساحت وجودی قرار دارد لابدی از این شناخت برای درک بهتر خویش ندارد.

این شناخت اولاً هوشیاری در آدمی پدید می‌آورد. چرا که معلومات اولیه که در نهاد هر انسانی با عقل سلیم از طرف عقل فعال به او اعطا شده است، همیشه در دسترس آدمی نیست. گرچه این معلومات، بدیهی هستند ولی دستیابی به علوم حصولی بدیهی

به معنای الزام معلوم بودن آن بر همه افراد نیست، فارابی شروطی را برای دستیابی به این علوم بر می‌شمارد؛ نخست آن که فرد به آن‌ها توجه داشته باشد. (فارابی، فصول منتزعه، ۵۰-۵۱) این امر برای کسی که به دنبال شناخت سعادت است با توجه به این مسئله که سعادت چیست و چگونه باید آن را دریابیم آغاز می‌گردد. دوم آنکه دارای عقلی سلیم باشد، فارابی دیوانگان و مجانین را از دریافت‌های علوم حصولی بدیهی معاف می‌داند چه رسد به سایر علوم و شناخت سعادت. (همو، فصول منتزعه، ۷۵) سوم آن که قدرت دریافت این معلومات را با توجه به سلامت حواس خود داشته باشد، (همو، المنطقیات، ۲۷۰-۲۷۱) چراکه نقص و بیماری در قوای حسی، دریافت‌های این معارف را یقینی نمی‌دارد. چهارم آن که از منطق به عنوان سنجش دلایل فاسد بهره ببرد، که در غیر آن، دلایل و براهینی که استوار می‌کند ممکن است راه به خطا برند. (همو، تحصیل السعاده، ۲۸) پنجم آن که ممکن است فرد بر اثر ضعف قوای ادراکی خویش به معلومات متوجه نگردد اما نباید در شناخت سعادت متوقف شود. فارابی وجود رهبر را در این مقام لازم می‌داند. (همو، السیاسه المدنیه، ۷۵-۷۶) فرد به دریافت‌های او از معلومات اولیه اتکا کرده و به کسب سایر فضائل بپردازد.

اما معلومات بعدی در پی مطلوبات براساس براهین عقلی استوار می‌گردند تا شناخت از مبادی وجودی اشیاء به مبدأ نخست برسد و علت و نحوه آفرینش معین گردد. فارابی نتیجه کسب فضیلت نظری را علاوه بر ایجاد هوشیاری در فرد با کسب معارف، شناخت مبدأ و اوصاف او، سبب آفرینش، غایت موجودات ماسوی سبب نخست و... کسب کمال و تعالی در نفس او می‌داند. چرا که او معتقدست دریافت معقولات سبب می‌گردد که عقل از حالت قوه به فعلیت برسد. در کسب فضیلت نظری قوه عقل نظری با دریافت این معارف، فعلیت یافته و به عقل فعال متصل می‌گردد. گرچه او آغاز این معارف را به مدد ادراکات حسی ممکن می‌داند که در نهایت به معارف عقلی منتهی می‌گردد اما مشخصاً این مسیر ادراک از حس به عقل و کسب معارف نظری را، فضیلت نظری نمی‌داند و شرط هدف درک زیبایی و یافتن سعادت حقیقی را در کسب فضیلت نظری، قرار می‌دهد. (همو، التنبیه علی سبیل السعاده، ۶۵) به این معنا هر علم نظری فضیلت نظری نیست ولی قطعاً هر فضیلت نظری از علوم نظریست اما با انگیزه یافتن حقایق نظری هستی. در این حالت نفس در کسب معارف، دیگر نیازی به اجسام و بدن مادی خود ندارد. این کمالیست که از حصول فضیلت نظری در عالم ماده برای نفس ایجاد می‌گردد. اما شناخت سعادت به تنهایی کفایت نمی‌کند، چرا که در سیر شناخت سعادت بر

عالم معلوم می‌گردد که لازمست تا با استفاده از سایر موجودات طبیعی و انسان‌ها به سعادت حقیقی دست یابد. فضیلت نظری شأنش دانستن است و فقط نشان دهنده مبدأ، غایت و مسیر بین آن است. که این معلومات شوقی در آدمی ایجاد می‌کند تا در مسیر کسب آن اقدام کند. (همان، ۶۶) اگر این معلومات عقلی در او ادراک شده به عقل نیز باشد، آن‌گاه در او شوقی ایجاد می‌کند که بر اساس اختیار خویش اقدام می‌کند. اما اگر این معلومات، دریافت شده به خرد نباشند و بر اساس حس یا تخیل ادراک گردند، آن‌گاه شوق انجام افعال در او اراده ایجاد می‌کند که مشترک با سایر حیوانات است. (همو، آراء اهل المدینه الفاضله، ۱۰۰) تفاوت این دو در این است که دریافت شده به خرد به علت اتصال دائمی به عقل فعال همواره در سیر معلومات است اما دریافت شده به حس و تخیل چون وابسته به امور مادی است نیازمند آن است که دائماً از سوی آنان که دریافت به خرد دارند مورد تعلیم و تربیت قرار بگیرند. فارابی در اینجا نقش رهبر را در میان مردم مشخص می‌سازد که این معارف عقلی را به خرد در می‌یابد و با کمک مثال، تشبیه، رمز و... با امور زندگی آنان پیوند می‌دهد و آنان را به معارف حقیقی رهنمون می‌سازد. آن‌چه مشخص است تنها علم به سعادت از رهگذر کسب معارف نظری به هر نحوی تنها نمی‌تواند آدمی را به سعادت برساند و چه بسیار عواملی که مانع این امر می‌گردند. فارابی به نکته مهمی در دریافت این فضیلت اشاره می‌کند که برگرفته از عواطف انسانی است. او آگاه شدن مردم توسط رهبر به فضیلت نظری را بر مبنای محبت می‌داند. (همو، فصول منتزعه، ۷۱-۷۲) نقش محبت چنان پررنگ است که ضعف آدمی را در استنباط حقیقت سعادت، جبران می‌کند. بدین معنی کسب آگاهی فقط از رهگذر تعلیم و تعلم نمی‌گذرد بلکه به عواطف و هیجانات آدمی نیز گره خورده است. گرچه او عواطف را در بدست آوردن معارف دخیل می‌داند ولی بدین معنا نیست که عواطف جایگزین شناخت عقلی می‌گردند بلکه به عنوان تسهیل‌گر به مدد ادراک عقلی می‌آیند.

چگونگی تاثیر اندیشه و عمل در نفس

با توجه به فضیلت نظری، آدمی لازمست تا افعالی را در عالم طبیعت و با بدن خویش انجام دهد، اما مسئله اینست که سعادت چگونه به افعال آدمی معنا می‌دهد؟ چگونه افعال مادی حالت نفس را به نحوی تغییر می‌دهد که نفس در عین انجام امور وابسته به جسم به کمال نفس و سعادت حقیقی می‌رسد؟

فضیلت فکری توسط نیروی فکری ایجاد می‌گردد. نیروی فکریه می‌تواند اشیاء

معقوله ارادی را از آن جهت که با عوارض دگرگون شونده قرین است، تمییز دهد. این عوارض در اشیاء بالفعل ارادی در زمان محدود و مکان خاص حاصل می‌شود. نیروی فکریه این عوارض را تمییز و تشخیص می‌دهد که اگر با انگیزه سعادت‌مندی بر گرفته از فضیلت نظری باشد منجر به فضیلت در فکر می‌گردد. (همو، تحصیل السعاده، ۵۵-۵۶)

آنچه از فضیلت فکر در سعادت دنیای آدمی ایجاد می‌گردد قدرت ذهن بر تشخیص افعال زیبا که به سعادت می‌انجامد با افعال نازیبا که به شقاوت می‌انجامد است. چرا که آدمی برای رسیدن به سعادت حقیقی لازمست تا با انسان‌های دیگر تعامل و همکاری داشته باشد. رسیدن به این قوت در ذهن یا از طریق معلومات تجربی است یا از طریق معلومات متواتر. (همو، فصول منتزعه، ۵۴) این بدیهیات متواتر و تجربی نیز لازمست با فضیلت فکری دائماً سنجیده شود. چرا که ممکن است در مردمی به علتی، معلومی بدیهی، زیبا در نظر گرفته شود اما حقیقت امر آن با آنچه در فضیلت نظری کسب شده است یکی نباشد. از طرف دیگر برخی مجهولات در زمان و مکانی خاص به وجود می‌آیند که لازمست با بعد نظری فضیلت فکری معلوم گردند که بر اساس فضیلت نظری متناسب آن در راستای غایت زیبا قرار گیرند. بر همین اساس بنظر می‌رسد که نقد افرادی چون محسن جوادی بر دیدگاه سعادت فارابی از جهت فقدان ایمان و نیت در این نظریه، قابل قبول نمی‌باشد. (جوادی، ۱۱۷-۱۱۹)

نکته مهم در کسب فضیلت فکری مربوط بودن آن به امور ارادی آدمیست. افعال ارادی سعادت‌مندانه آدمی برگرفته از ادراکات اوست که از فضیلت نظری حاصل می‌شود و توسط فضیلت فکری تمییز داده می‌شود. این امر به جریان دائمی خردورزی می‌انجامد. این جریان دائم سبب تعالی عقل و در نتیجه اعطای بیشتر از سمت عقل فعال می‌گردد. نتیجه این اعطا کمال بیشتر برای نفس است. (فارابی، فصول منتزعه، ۹۶) اراده رابطه حقیقی بین فاعل مرید و افعالی هستند که در آن امر با او مباشرت می‌کنند. یعنی رابط مستقیم نفس با افعال است. بدین معنا که فارابی گرچه به تنیدگی علم و عمل، نفس با بدن معتقد است اما اراده را صرفاً از جنس آگاهی یا علم نمی‌داند بلکه بین ادراک، شوق، اراده و عمل فاعل مرید تفاوت می‌گذارد. اگر اراده علم باشد آنگاه لازم می‌آید هرکس به فضیلت نظری و فکری رسید به اعمال سعادت‌مندانه بپردازد. این در حالیست که فارابی در فصول منتزعه با اشاره به عالم بی‌عمل که راه به صواب نمی‌برد بین اراده و علم فاصله می‌اندازد. (همان، ۱۰۰) همچنین او اراده را شوق به تنهایی

نمی‌داند. او شوق را برخاسته از سه‌گانه ادراکات عقلی یا تخیلی یا حسی می‌داند که توسط قوه نزوعیه ایجاد می‌گردد. اشتیاق حاصل از علم همیشه اراده انجام فعلی را ایجاد نمی‌کند فارابی دو عامل ترس از رنج و علاقه به لذات را مانع رسیدن به افعال ارادای سعادت‌مند می‌داند. (فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، ۶۰-۶۱) از نظر او باید شوق به حدی برسد که حالتی دیگر در نفس ایجاد گردد که منجر به عمل گردد که این دو عامل بازدارنده در آدمی را به کنار نهد. مسلماً فزونی شوق با شناخت و آگاهی بیشتر میسر می‌گردد. شناخت و آگاهی‌ای که ماحصل مطالعه متمرکز، تأمل و تفکر در آن باشد شوق موکد را ایجاد می‌کند. بدین معنا هر شوقی به عمل نمی‌انجامد بلکه تقویت فکر با انگیزه سعادت‌مندی منجر به انتخاب هدف درست کلی و اهداف کوتاه جزئی در امور می‌گردد.

پس اراده نه شوق است و نه علم بلکه از مقاربت این دو حاصل می‌گردد و رابطی است بین علم و عمل ارادی که از قوت در فضیلت نظری و فضیلت فکری ایجاد می‌گردد. به این معنا ممکن است فردی از فضائل نظری و فکری که رهبر برای او با تشبیه و استعاره بیان می‌کند به مثالی که حکایت‌گر از حقایق یقینی است دست یابد نه ادراک عقلی آن حقیقت و به علت محبتی که به رهبر خویش دارد اعمال خویش را در جهت سعادت تنظیم نماید، این اعمال از منظر فارابی به فضیلت نزدیک‌تر است و در نهایت منجر به سعادت او می‌گردد. (همو، فصول منتزعه، ۵۴) گرچه او اراده خاص یعنی اختیار - که با ادراک عقلی و رؤیت حقیقت سعادت ایجاد می‌گردد- را مثمر‌تر می‌داند اما این امکان برای همه میسر نیست و مابقی انسان‌ها با ادراک خیالی و حسی از سمت رهبر به سمت سعادت رهنمون می‌شوند. بدین جهت لفظ عام اراده را بجای اختیار که با ادراک عقلی میسر می‌شود را در آثار مختلف خویش بکار برده است که افاده بر تمامی افراد در این مسیر قرار کند.

کسب علم، خروج عقل از قوه به فعل است و فارابی مشخصاً بیان می‌دارد که کسب هر معارفی در جهت دستیابی به سعادت سبب ایجاد حالتی متعالی در نفس می‌گردد. اما افعال چگونه سبب دگرگونی نفس می‌گردند؟

فارابی افعال را از جهت خنثی بودن یا تأثیرگذاری، در حصری به دو دسته قابل مدح و ذم و غیرقابل مدح و ذم تقسیم می‌کند. (همو، التنبیه علی سبیل السعاده، ۳۹-۴۰) افعالی که به احوالی منجر می‌شود که برای آن حالتی از ستایش یا مذمت نیست در زمره افعالی که انسان را به سعادت می‌رسانند نیست. افعالی که به سبب عادت در انسان ایجاد می‌گردند با افعالی که در سرشت و طبیعت انسان قرار داده شده‌اند، متفاوت‌اند.

حتی اگر افعال سرشتی انسان به نحوی باشد که انسان برای انجام آن آمادگی بیشتری داشته باشد آن افعال مورد شتایش یا ذم قرار نمی‌گیرند. دسته‌های افعالی که احوالات مدح و ذم را در خود دارند، به دودسته افعال بدنی و غیر بدنی تقسیم می‌شوند. افعال بدنی مانند نشستن و برخاستن و... افعال غیر بدنی دو دسته‌اند یا از عوارض نفس‌اند مانند شهوت و غضب و... یا در ذهن بوسیله تمییز و تشخیص دادن حاصل می‌گردند. سعادت از جهت افعال از افعالی ایجاد می‌گردد که قابلیت مدح و ذم را داشته باشند. (همان، ۴۰)

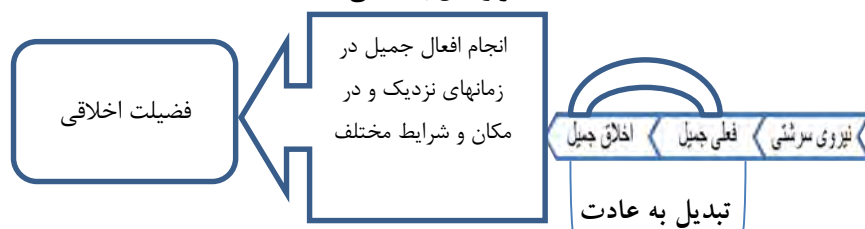


فارابی تنها اعمالی را در سعادت انسان مؤثر می‌داند که محصول کارکرد ذهن باشد. فضیلت فکری در محدوده معلومات ارادی است. پس افعال سعادت‌مندانه شرط داشتن اراده را در انسان دارد. مقصود از افعال غیر خنثی که ناشی از عوارض نفس‌اند در دیدگاه فارابی، آن دسته از افعال است که از خَلْق مختلف ایجاد می‌شود. او در کتاب السیاسة المدنیة بیان می‌کند بر اثر اعطای آسمان‌ها خلق و شیم متفاوتی در اقالیم و طایفه‌های مختلف وجود دارد که متاثر از آب و هوا، بارش باران و... است. این خَلْق منجر به ایجاد خَلْق‌های متنوع در افراد می‌شود. برای همین در اقالیم و طایفه‌های گوناگون صفات و صناعاتی بارزتر از سایر است. (همو، فصول منتزعه، ۷۰) اما این دسته از افعال و خَلْق‌ها منجر به سعادت یا شقاوت نمی‌گردند. او دو شرط ارادی بودن و تکرار دائم را از شروط اساسی دیگر افعال برای قابلیت مدح و ذم برمی‌شمارد. ارادی بودن نیز در دل خود شرط آگاهی را دارد بدین معنا که بداند چرا این فعل زیباست و از کجا بر این علم آگاه گشته است. به این معنا اعمالی که افراد بطور طایفه‌ای یا قومی بی‌اطلاع بر سعادت‌مندانه بودن آن انجام می‌دهند در زمره افعال سعادت‌مندانه نیست.

از منظر او ممکن است افعالی از افرادی بر اساس سرشت آن‌ها سربزند اما مادامی که این محصول فعالیت ذهن او نباشد اثری در زندگی پسین او نخواهد داشت. چرا که افعال باید به صورت ملکه در نفس او ایجاد شده باشند. مقصود او از ملکه شدن امر

اینست که فرد بر مبنای اراده برخاسته از آگاهی افعال را انجام دهد و چنان بر آن مداومت داشته باشد که جدایی آن خوی و فعل از او ناممکن یا بسیار سخت باشد. حتی اگر خوی نیکوی سرشتی دارد آگاهانه بر حفظ آن مداومت کند. (همان، ۳۱)

تکرار فعل با آگاهی



نکته حائز توجه این است که نفس به عنوان ظرف این حالات حالتی را می‌پذیرد و حالات جدیدتری را ایجاد می‌کند که آن حالات جدید هم مقدمه‌ای بر حالات دیگر می‌گردند که زمینه‌ای جدید را در ظرف نفس موجب می‌شوند. این نظام زنده بین افعال و نفس جهت تعالی نفس را پدید می‌آورد. این امر در عین حال که برگرفته از فضیلت فکریست که متناسب شرایط کسب کمالات در زندگی نخست و در نتیجه سعادت در آن است با ارتباط با آن فعل با تعالی نفس او همزمان منجر به سعادت پسین او می‌گردد.

فارابی نتیجه کسب فضیلت اخلاقی را ایجاد صناعات زیبا می‌داند، که منجر به کسب کمالات مختلف در زندگی نخستین می‌گردد. اینکه چگونه صناعات زیبا در سعادت قصوی اثرگذار است امریست قابل تأمل. منظور فارابی از صناعات زیبا خلق‌های زیبا و پیشه‌های گوناگون است. آن‌چه فارابی از فضیلت نظری در غور در مبادی هستی بیان می‌دارد این است که کمال انسان در نوع خویش در عالم مجردات در فرد خلاصه نمی‌گردد، همچنین انسان در دریافت کمالات خویش چه در زندگی نخستین و چه پسین به همکاری و تعاون سایر انسان‌ها نیاز دارد. پس کمالات زندگی نخستین در دل اجتماع و کمال زندگی پسین با انسان‌های فاضل ایجاد می‌گردد. این چنین نیازمندی انسان به همکاری و تعاون در عالم طبیعت و عالم فرای آن را مشخص می‌کند. تمامی صفات اخلاقی و اعمال او در اجتماع زمینه سعادت او را فراهم می‌سازد. پس محل بروز صفات اخلاقی زیبا و اعمال زیبا در عالم ماده است. از طرف دیگر در نهاد همین عالم ماده و اجتماعات است که آدمی با مسائل و موضوعات جدید جهت کسب فضائل نظری سپس فکری آشنا می‌گردد.

سوالی که ممکن است ایجاد شود اینست که بعد از آنکه فضیلت اخلاقی در امری

حاصل شد که منجر به صناعات زیبا شد، دیگر نیازی به آگاهی و توجه بر فعل برداشته می‌شود، حال این ملکه چگونه ممکن است به تعالی بیشتر بپردازد؟ یعنی اگر فردی خلقی و فعلی زیبا را در نفس خود ملکه گرداند برای سعادت او کفایت می‌کند؟

حقیقت سعادت

فارابی معتقدست آدمی به مقتضای سرشت ممکن نیست که تمامی خوبی‌ها و نیکویی‌ها را بدست آورد همچنان که تمامی بدی‌ها و پلیدی‌ها در او جمع نمی‌گردد، همچنین است دست‌یابی هر فرد به تمامی پیشه‌ها و صناعات و هر فرد برای گونه‌ای از برتری‌ها و پیشه محدود و معین آمادگی دارد و افراد دیگر بر چیزهای دیگر. (همان: ۳۲) همین ویژگی‌های طبیعی و استعدادات اگر به سوی کسب فضائل باشد و با ملکه شدن در او، پابرجا در نفس قرار گیرد آن فرد در آن خوبی‌ها و پیشه‌ها به تمامیت و پایان کمال خواهد رسید. بدین ترتیب اگر کسی تمامی فضائل یاد شده را به مقتضای سرشت خود به تمامی کسب کند و آن‌ها را دائماً و همیشه به نحوی بکار گیرد که عادت نفس او گردد به گونه‌ای که جداسازی این فضائل از او ممکن نباشد و یا بسیار سخت باشد به جایگاهی بالاتر از فضائل صعود می‌کند. (همان: ۳۳) بدین معنا فضائل چهارگانه با ایجاد کمالات در زندگی نخستین همزمان کمال نفس او را در زندگی پسین نتیجه خواهد داد. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این مطلب است که فارابی سعادت را محصول فضائل می‌داند. مقصود او کسب تمامی فضائل است و آن‌جا که می‌گوید سعادت همین فضیلت‌هاست به این معنا نیست که سعادت مساویست با فضیلت، بلکه به این معناست که با کسب هر فضیلت و در نهایت تمامی فضائل در نفس حالاتی پدیدار می‌شود که سعادت حقیقی را به دنبال دارد. مراد او از این جمله بساطت و تعالی نفس در حالت غنای خود می‌باشد و بنظر می‌رسد برداشت برخی معاصرین مبنی بر تساوی بین سعادت و فضیلت در دیدگاه فارابی (صبری، علوی، ۱۱۱) بر حقیقت گفتار فارابی منطبق نباشد. البته فارابی حتی استعدادهای طبیعی و عادات را هم قابل تغییر می‌داند گرچه بسیار سخت. ولی با ممارست فرد همراه با صبر ممکنست تا عادات و صناعات نیکو را جایگزین نماید. (فارابی، فصول منتزعه، ۳۴) او ضابط لافسه را کسی می‌داند که با خویشتنداری فضائل نیکو را در نفس خود جایگزین می‌کند گرچه طبع و میل او به سمت پلیدی‌ها گرایش دارد. با انجام افعال خلاف این آزمندی‌های نفسانی با زحمت و رنج با آن‌ها

می‌ستیزد. اما حال فرد فاضل چنین است که تمامی کنش‌های نیکو در راستای خواهش‌های نفسانی اوست و درد ورنج خویش‌نندار را در انجام افعال خود ندارد. بدین صورت شرط اهل فضیلت بودن هماهنگی افعال نیکو با نفس اوست. (همان: ۳۵) به هر صورت در دیدگاه او گرچه ایجاد افعال و خلق‌های غیر سرشتی سخت است ولی ناممکن نیست. فرد در طول حیات خویش با شرایط مختلف در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون مواجه می‌گردد که با توجه به اصول بنیادین مکتسبه از فضیلت نظری لازمست با فضیلت فکری خویش به تمییز زیبا از نازیبا بپردازد. این مسیر دائم بین جریان اندیشه و عمل سبب ارتقا و بسط نفس او می‌گردد. او تعقل را در حوزه فضیلت نظری، تفکر را در حوزه فضیلت فکری و تأمل را در حوزه اخلاق و صناعات امری دائمی می‌داند. بدین نحو که این سه حوزه در جایگاه‌های مختلف هیچ‌گاه تعطیل بردار نیست. در تمامی این مراحل آنچه این امر دائمی را میسر می‌کند انگیزه فرد در طول حیات خویش است. در توضیح این امر فارابی حقیقت سعادت را در مثال زاهدی بیان می‌کند که برای کسب لذات بزرگتر از لذات دیگر گذشته است. از نظر او این معامله‌گری بعلت آن است که او آن لذات بزرگتر را برای خود می‌داند و در پی چیز است که بهتر از داشته‌های کنونی اوست. این درحالیست که به اعتقاد فارابی هیچ کدام از این لذات برای او نیست و او درک درستی از سعادت نداشته است. حقیقت سعادت نه رنجی است که از ترک لذات ایجاد می‌شود نه آنچه از ترک لذات برای او حاصل می‌شود و نه لذات بزرگتر که با ترک آن لذات برای او حاصل می‌شود. بلکه این زاهد در شناخت نظری خود نسبت به سعادت حقیقی اشتباه کرده است و به همین طریق تمییز فکر او در لذات بالاتر و پایین‌تر نیز اشتباه بوده و فضائل اخلاقی او همچنین راه به سعادت حقیقی نخواهد داشت. (همان، ۸۲-۸۳) شاید کمالاتی را در زندگی نخستین خویش بدست آورد که در همین حد محدود می‌گردد. در این‌جا مشخص است انگیزه و نیت فرد در ترک لذات مشخص کننده نوع کمال او خواهد بود. با انگیزه کسب لذات بیشتر به کمالات زندگی نخستین ممکن است برسد و با انگیزه سعادت قصوی، آن مقصد او خواهد بود. موضوع مهم در این موضع مبحث دانسته‌ها با فهم دانسته‌هاست. چنین شخصی ممکن است سعادت را بداند و حتی مسیر رسیدن به آن را در زهد جسته باشد ولی فهمی از کنه سعادت نداشته است. بدین جهت است که فارابی تأکید بر دانستن و این‌که از کجا بر این دانسته آگاه گشته دارد. (همو، التنبیه علی سبیل السعاده، ۴۲) از این‌رو فهمیدن

امری افزون بر دانستن است. فضیلت نظری با کسب علوم نظری در جهت یافتن سعادت است که کفایت بر تفکر سعادت‌مندانانه ندارد.

از دیدگاه فارابی فردی که فضائل را کسب کرده است برای مرگ و مفارقت از عالم ماده شتاب ندارد، بلکه برای زنده مانده چاره‌اندیشی دارد، چراکه به افعال نیک خویش می‌افزاید و با این اعمال سعادتش افزون می‌گردد. همچنین با زنده ماندن او مردمان دیگر از منفعت خوبی‌ها و برتری‌های او بهره می‌برند. (همو، فصول منتزعه، ۸۴-۸۵) چرا که فارابی معتقدست شخص فاضل می‌داند هرچه بر تعداد افراد فاضل و سعادت‌مند اضافه گردد او از سعادت قصوی لذت و بهره بیشتری می‌برد. چرا که در زندگی پسین که حجاب ماده نیست و ادراکات از رهگذر عقل است، هر دریافت‌کننده به خرد دریافت شده به خرد نیز هست، پس هر چه نفوس بیشتری به این مرحله برسند ادراکات بیشتری صورت می‌گیرد و هرچه ادراکات بیشتر باشد آنگاه دریافت زیبایی و لذت بیشتر است و در نتیجه شادی افراد بیشتر می‌گردد. (همو، السیاسة المدنیة، ۸۲)

نتیجه‌گیری

فارابی آدمی را در دو ساحت طبیعت و فرای طبیعت توأمان می‌بیند که به محض توجه آدمی به بعد فرای طبیعی خویش مسیر سعادت یا شقاوت او آغاز می‌گردد. اگر آدمی در طول حیات مادی خویش به این بعد وجودی خود توجه نداشته باشد حیات او در محدوده زندگی حیوانات خواهد بود. چرا که در تمایز بین انسان و حیوان فعلیت قوه ناطقه مطرح می‌گردد. مسیر فعلیت این قوه با کسب چهار فضیلت می‌گذرد. از این طریق عالم مادی زماندار به عالم بی‌مکان لازمان با فعلیت یافتن قوه ناطقه نفس آدمی متصل می‌گردد. تمامی افعال آدمی یا مؤثر در دنیای مادی اویند و تنها سازنده جهان طبیعت او، یا مؤثر در دو دنیای اویند. آنچه در این بین افعال را معنا می‌بخشد آگاهی آدمی است که سمت و سوی انگیزه او برای انجام افعال را مشخص می‌کند، لذت و رنج را معنا می‌دهد و در نهایت تمامی زندگی آدمی را در هر دو عالم رنگ و جلا می‌بخشد. در نهایت آدمی به فراخور آگاهی خویش و تقویت انگیزه می‌تواند درجات و مراتبی از سعادت را برای خویش بسازد. بر اساس دیدگاه او دستیابی به مرتبه عقل مستفاد ابزار مشاهدات معلومات حقیقیه را در اختیار نفس قرار می‌دهد تا بدین وسیله بتواند از مرتبه عقول مجرده فراتر رود و در جایگاه حقیقی انسان کامل قرار گیرد. و عقل مستفاد به

عنوان ابزارى نزد نفس سبب كسب سعادت او مى‌گردد به نحوى كه جاىگاه انسان كامل از ساير موجودات مجرده عاقل چون فرشتگان متمايز مى‌گردد. در اين دیدگاه گرچه آدمى در محدوده عطايای اسباب وجودى خویش قرار دارد اما بهره‌مندی از سعادت او به دستان خودش سپرده شده است. از این‌روست كه فارابى در کنار تعقل كه كسب معارف به مدد عقل فعال است و سپس تفكر در امور مادى، به تأمل و مراقبه افعال و احوالات نفس اصرار ویژه‌ای دارد. به این معنا آدمى با شناخت سعادت قصوى برای نیل به آن نیازمند آنست كه دائماً در حال مراقبه اعمال و افكار خویش باشد تا در نهایت به شناخت بیشتر و وصل او منتهى گردد. آن‌گاه است كه این مراقبه دائمى، نفس را آن چنان كه فارابى مى‌گوید در سعادت قصوى دائمى و ابدى قرار مى‌دهد.

فارابى با جداسازى فضیلت نظرى از فضیلت فكرى و بیان كار كرد هر کدام در مسیر سعادت، اصول اخلاقى را ثابت و مطلق در نظر گرفته و افعال اخلاقى را در نسبت شرایط قرار داده است. بر همین مبنا فارابى شرط دو دانش را نیز برای نیل به سعادت ضرورى مى‌داند: اینکه فرد بداند چه فكر و عملی زیباست و از كجا بر زیبایى و نیکویی آن علم پیدا کرده است. چرا كه پرتوى فضیلت نظرى تا صناعات عملی را در بر مى‌گیرد و افكار و افعال زیبا بدون منشائى يقينى قابل قبول نیست. در تمامی این احوال دو آگاهی ذكر شده با تفكر و تأمل در افعال و افكار، همان نیت - و توجه دائمى به نیت- است كه رهنمای فرد به سعادت است. بنظر مى‌رسد فارابى گرچه از واژگان دینی در ادبیات فلسفى خود استفاده نكرده است اما استدلالات او متضمن این مفاهیم هستند.

منابع

۱. ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۲. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، انتشارات اسراء.
۳. جوادی، محسن، «تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی»، نامه مفید، ۱۳۸۲، شماره ۳۹، آذر و دی.
۴. پایکین، ریچارد؛ استرول، آروم، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۶.
۵. داوری اردکانی، رضا، فلسفه چیست؟، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۴.
۶. شهیدی، فاطمه؛ موسویان، سیدحسین؛ یوسف ثانی، سید محمود. «تصحیح و تحقیق آغاز کتاب الحروف فارابی در باب مقوله و جایگاه آن در علوم و صنایع»، جاویدان خرد، ۱۳۹۷ (دوره ۱۵)، شماره ۳۳، شهریور.
۷. صبری، علی؛ علوی، سید محمد کاظم، «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، الهیات تطبیقی، ۱۳۹۵ (دوره ۷) شماره ۱۶، مهر.
۸. علیزاده، روح‌الله/ذهبی، عباس، «واکاوی مفاهیم مله و فلسفه در تفکر فارابی»، فلسفه تحلیلی (جستارهای فلسفی - پژوهش‌های فلسفی)، ۱۳۹۴ (دوره ۱۱)، شماره ۲۷، بهار و تابستان.
۹. فارابی، محمدبن محمد، آراء اهل‌المدینه الفاضله، بو ملحم، علی، بیروت، دار والمکتبه الهلال، ۱۳۷۴.
۱۰. همو، التحصیل السعاده، بو ملحم، علی، بیروت، دار و المکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
۱۱. همو، التنبيه على سبيل السعاده، آل یاسین، جعفر، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
۱۲. همو، الحروف، مهدی، محسن، بیروت، دارالمشرق، ۱۳۴۹.
۱۳. همو، فصول منتزعه، فوزی متری، نجار، تهران، مکتبه الزهرا، ۱۳۶۴.
۱۴. همو، السیاسه المدنیه، فوزی متری، نجار، بیروت، المطبعه الکاثولولوکیه، ۱۹۶۴.
۱۵. همو، المنطقیات، مرعشی، محمود، کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۸.
۱۶. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۷. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵.
18. Plato, Plato Complete Works, edited by John M. Cooper and associate editor D. S. Hutchinson, Hackett. (Apology, translated by G. M. A. Grube. Charmides, translated by Rosamond Kent Sprssgue. Crito, translated by G. M. A. Grube. Euthydemus, translated by Rosamond Kent Sprssgue. Gorgias, translated by Donald J. Zeyl. Laches, translated by Rosamond Kent Sprssgue. Meno, translated by G. M. A. Grube. Protagoras, translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. Republic, translated by G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve, 1997.